20e ANNÉE (2e SÉRIE). N° 50 15 DÉCEMBRE 1898

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT

ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND-SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

NOTES ET SOUVENIRS

D'UN VIEUX MORALISTE

§ IX. — Le péché vague *(Suite)*

UN COURS DE MORALE QUI N'EN EST PAS UN. — QUATRE SORTES PLUS FRÉQUENTES DE PÉCHÉS VAGUES, *in confuso*. — COMMENT L'AUTEUR ARRIVE A DES CONCLUSIONS PRATIQUES TRÈS BÉNIGNES, RIEN QU'EN VERTU DES PLUS PURS PRINCIPES APPLIQUÉS A L'EXPÉRIENCE. — OÙ L'ON VOIT UNE FOIS DE PLUS QUE LA THÉORIE DES LIVRES ET LA PRATIQUE DES FAITS S'ENTENDENT PARFAITEMENT.

Ces « notes » de morale sont destinées aux confesseurs et directeurs d'âmes, point du tout aux élèves de théologie. Aussi n'y trouvera-t-on pas la méthode classique et didactique des « traités ». Je tire de mes vieux « souvenirs » de curé, et même d'ancien professeur de morale, des constatations d'ordre pratique sur lesquelles, l'âge aidant, j'ai beaucoup réfléchi. C'est le résultat de ces observations, fécondées par de légitimes interprétations théoriques, que j'offre à mes bien-aimés confrères du sacerdoce, sans aucune prétention de leur faire la classe ni de leur imposer celles de mes idées qui pourraient leur paraître contestables, mais uniquement pour leur suggérer des matières à méditations pratiques, et mettre, au besoin, à leur disposition le peu que j'ai pu acquérir de lumière et d'expérience pendant ma carrière pastorale.

Qu'on ne cherche donc pas ici des études en règle et complètes sur tout ce qui s'écrit dans les livres au traité *de Actibus humanis*. Qu'on n'y cherche point non plus l'ordre rigoureusement méthodique que je ne veux ni ne puis y mettre.

Beaucoup de ces articles étaient en substance rédigés depuis longtemps, sous forme de simples réflexions personnelles, inspirées au jour le jour par les événements auxquels ma vie s'est trouvée mêlée ; et j'étais loin alors de supposer que ces notes auraient plus tard l'honneur de la publicité. J'en ai bien assez de les rajeunir, de leur donner l'allure d'une rédaction toute fraîche, de les « mettre au point » enfin, sans m'attarder à en faire la matière d'une sorte de traité complet de théologie morale, ce que je trouverais d'ailleurs assez peu utile, et ce que mon lecteur trouverait probablement assez peu intéressant.

Ceci dit pour répondre d'un mot à ceux qui me trouveraient ou trop court ou trop long, je reviens à mon sujet.

Nous n'en avons pas fini encore avec le *péché vague*. Puisque nous le tenons, croyez-moi, serrons-le de près. Nous avons déjà son signalement. M'est avis que nous ne perdrons pas notre temps à faire plus ample connaissance avec lui. Il constitue la grande masse des accusations qui nous sont apportées à confesse, et aussi la plus commune et acceptable excuse *si non a toto saltem a* TANTO, dans l'immense majorité des cas où l'homme se sent coupable de n'avoir pas agi avec honnêteté morale suffisante.

Je voudrais précisément aujourd'hui classer avec quelque netteté ces différentes catégories de cas à « péchés vagues » très fréquents, dont je n'ai pu donner la dernière fois que quelques rapides exemples en passant. Je ne sais ce qu'on pensera de mon idée de grouper ainsi tout de suite les matières d'un pareil catalogue ; pour moi, je l'ai toujours trouvée très pratique et elle m'a rendu grand service.

Avant tout, n'oublions pas, s'il vous plaît, nos deux fameuses règles :

1° On ne pèche qu'autant qu'on viole une loi connue comme obligatoire en conscience ;

2° On ne pèche qu'autant et que comme l'on croit pécher.

A ces deux règles fondamentales, maintes fois expliquées déjà, j'ajoute le souvenir de la notion qui a été donnée plus haut du *péché vague :* c'est, disions-nous en termes équivalents, un péché qui

ne comporte ni la vue nette et formelle de la malice morale objective de l'action mauvaise à faire, ni la disposition subjective nette et formelle de vouloir pleinement consentir à une faute grave.

Voici maintenant, tout simplement rangés à la suite, les différents groupes de cas où les principes relatifs au « péché vague » ont leur plus fréquente application.

I. — Péchés implicites

Vous *voulez* un certain objet A. Or, il se trouve que cet objet A contient un autre objet B. Voulez-vous, alors, en même temps l'objet A et l'objet B?

Exemple. Vous dites : « Mon Dieu, j'aime mon prochain comme moi-même pour l'amour de vous. » Votre pensée a ici un double terme, Dieu et le prochain. Votre volonté *précise* (explicite) se porte sur Dieu ; mais se porte-t-elle avec la même précision sur le prochain ? *Prochain* est un terme universel, et non une personne, ce n'est pas un être qu'on aime spécialement; c'est une notion où l'on comprend tous les individus qui y sont renfermés, comme les parties dans un tout. Dans ces conditions, aimer son *prochain*, est-ce aimer Pierre, Jean, Auguste ? Est-ce aimer tel homme qu'on n'a jamais vu, qui vit en Amérique ? Est-ce aimer X et Y qu'on tient pour ses ennemis personnels ? A toutes ces questions il faut répondre : Oui, *vaguement ;* non, *précisément*. L'amour des individus est un amour implicite, une sorte d'extension naturelle de la volonté qui est disposée sans doute à aimer tous ceux qu'elle ourrait *hic et nunc* rencontrer en chair et en os, mais qu'elle n'aime pas cependant ainsi, faute de voir dans la connaissance que lui offre l'intelligence un sujet séparé et individuel auquel se termine avec précision son mouvement de charité.

Tout à l'inverse, détester, calomnier un groupe, une collectivité, est-ce commettre un « péché précis » quant aux individus qui s'y trouvent contenus, et auxquels on ne pense pas en particulier ?

Même réponse que tout à l'heure. *Péché vague*, évidemment. *Précis*, quant à l'acte volontaire de calomnie ou de haine, violant nettement la loi nette de charité qui défend de vouloir du mal à son prochain « in globo »; mais *vague*, quant à tel ou tel homme auquel on ne pense pas, et qu'on n'a dans l'esprit que d'une manière *implicite*, c'est-à-dire absolument *confuse*. Si le groupe est restreint, si l'on en connaît bien à l'avance tous les membres et si l'intention mauvaise de la volonté se porte sur eux avec arrière-pensée de les atteindre tous, encore que l'idée de chacun ne soit pas présente à l'esprit, la faute pourrait vite se « préciser » et se multiplier, un pareil volontaire touchant de très près à l'explicite, quoique n'en atteignant pas tout à fait la netteté. Mais ce n'est point là le cas ordinaire de ce qu'on appelle *volontaire implicite*. Il consiste dans un acte volontaire à double effet, à double détente pour ainsi dire : volition explicite d'un objet nettement perçu, A ; et volition *conséquente, implicite*, non distincte, non spécifiée, *vague* par conséquent, de certains objets B, C, D..., *contenus* dans le premier.

Et je dis *contenus*. Entendons cela exactement. Mon objet A est bien un tout qui renferme *in se*, réellement, plusieurs parties. Mais voilà que l'idée de sa *contenance*, de sa virtualité, si l'on veut, ne se présente pas à mon esprit, mais pas du tout, même *in confuso*. Cela peut arriver, soit par ignorance, soit par précipitation de jugement, distraction, etc.

Dans ce cas-là, qui dira qu'en voulant A, qu'en approuvant ou rejetant A, je veux, j'approuve ou rejette volontairement, avec imputabilité morale correspondante, B, C, D, etc. ? Il n'y a plus là de volontaire implicite, mais seulement un volontaire explicite tout seul, qui s'arrête au « tout » dans sa *réalité* propre et absolue, abstraction faite de l'idée relative de sa *totalité*, de sa *contenance*, de son équivalence.

Cette observation est capitale au point de vue pratique de l'appréciation morale de nos actes vraiment humains. Très souvent il arrive qu'on pèche explicitement sur un certain point, sans avoir le moins du monde sur la conscience la culpabilité correspondante aux parties qui s'y trouvent implicitement renfermées, et cela faute d'y avoir *pensé*.

Mais revenons à notre cas général du péché double simultanément explicite et implicite.

Voici un autre exemple. Qui veut la fin veut les moyens, au moins les moyens nécessaires pour l'obtenir. C'est vrai en principe. Il est bien certain que l'intention « efficace » d'un but à atteindre, d'un vol à faire, d'une maison à incendier, comporte implicitement un désordre conséquent de volonté, correspondant à l'emploi des moyens sans lesquels on ne conçoit pas comme possible l'exécution du plan à réaliser. Mais ici le péché implicite sera plus difficile encore à caractériser que dans le cas du tout par rapport à ses parties. Il est rare qu'une fin ne puisse s'atteindre tout juste que par un seul moyen, mauvais en soi ; assez rare, en tout cas, qu'on y pense au moment où l'on a décidé de faire mal, auquel cas d'ailleurs le péché serait doublement *explicite*, ce qui sort de notre hypothèse. L'élection des moyens ne vient qu'après l'intention de la fin, quelquefois longtemps après. Et puis, les moyens peuvent être nombreux, plus ou moins efficaces dans le concours qu'on leur demande, et par là-même de choix libre, difficile à prévoir à l'avance, et nullement imposé par le fait de vouloir explicitement l'œuvre mauvaise principale. Enfin, dans les circonstances ordinaires, on n'en a qu'une pensée très flottante, parfaitement indécise.

Il ne suffit pas de dire, pour charger la culpabilité du pécheur, qu'il était, voulant le mal, *disposé* à employer tout moyen quelconque même mauvais, pour le faire. Ce n'est point là parler une langue exacte. Le péché est un *acte*, la *disposition* est une habitude, une inclination antécédente, ce qui est fort différent. Le mal moral n'est

donc pas dans le fait d'être *disposé* à le consommer. A moins que l'on entende au sens vulgaire ce mot *disposé*, et qu'on y voie une détermination positive de la volonté, décidant à l'avance qu'elle emploiera tel moyen, qu'elle emploiera coûte que coûte tous les moyens mauvais quelconques qui se présenteront à elle comme procédés d'exécution de son œuvre mauvaise. Alors, cet acte de volonté secondaire n'est plus une simple disposition; c'est un acte, et il peut même être très mauvais, quoique vague dans son objet.

Le plus ordinairement, le pécheur n'en cherche pas si long. Il veut bien faire un certain mal ; il a bien une certaine idée confuse qu'il lui faudra recourir à des moyens qui ne seront peut-être en eux-mêmes pas bons; il ne sait pas lesquels, mais on peut dire que « implicitement » il les veut, les approuve à l'avance. C'est là un second exemple assez connu de péché implicite.

Eh bien! je demande si tous ces *péchés implicites* — purement implicites sans intention spéciale formellement déterminée — ne sont pas des *péchés vagues*, et si leur culpabilité n'en est pas, à cause de cela, singulièrement atténuée, par le fait même que leur objet ne se présente point avec précision à l'advertance de l'esprit, et que la volonté n'en approuve point réellement toute la malice? La morale ne se traite point comme la logique; ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas de logique en morale ; il faut même y en mettre beaucoup et toujours, mais une logique qui tienne compte de la matière à laquelle on l'applique. C'est précisément faire acte de logique que de ne pas conclure, dans l'ordre des faits, du contenant au contenu, comme on est en droit de le faire dans l'ordre des idées. L'homme ne pèche qu'autant et que comme il *voit* qu'il pèche et *veut* pécher. Lui prêter toute la malice *logiquement* conséquente de son action, c'est lui imputer gratuitement un volontaire *interprétatif*, c'est-à-dire nul; c'est raisonner en logicien, ce n'est pas juger en moraliste.

II. — Péchés « in causa »

On n'en manque pas, de ceux-là. Ils constituent, avec la série nº 3 des « péchés d'occasion, » la menue monnaie courante de toute la casuistique. Mon Dieu! que d'idées fausses et de sottes pratiques j'ai entendu prôner là-dessus par certains confrères plus soucieux de pourchasser le péché mortel qu'éclairés sur la bonne méthode à suivre pour le découvrir!

Tout le monde sait ce qu'on entend par péché *in causa*. C'est celui qu'est censé commettre le pénitent en voulant à la fois une certaine cause et l'effet mauvais qui en dérive. Si la cause est déjà mauvaise par elle-même, nous avons coup double, là encore, puisqu'il y a malice voulue de la cause et malice voulue de l'effet ou des effets.

Il y a quelque chose qui m'a toujours paru un peu bizarre dans cette distinction classique du péché *in se* et du péché *in causa*. Prenons encore nos deux lettres de tout à l'heure, si cela ne vous fait rien; c'est plus commode et plus court. Soit donc une certaine œuvre A volontairement posée par moi, et B un certain effet mauvais qui en découle naturellement. De deux choses l'une : quand je pose A, ou bien je prévois B ou je ne le prévois pas. Si je le prévois et l'approuve, c'est donc que je le veux tel qu'il est avec sa malice propre, *in se*. Si je ne le prévois pas, je ne le veux pas du tout. Où est alors le péché *in causa*, par opposition au péché *in se*?

A quoi l'on me répondrait peut-être que si je veux B, prévu et accepté à l'avance, c'est tout d'abord parce que j'ai voulu A et que ma volition de B n'est qu'une conséquence de ma volition principale de A, d'où il suit que A est voulu par moi *directement* et B *indirectement*.

Pardon! Si je ne m'abuse, voilà une distinction — *direct* et *indirect* — qui n'a été inventée que pour mettre de l'ordre dans les *objets* et hiérarchiser pour ainsi dire nos volitions d'après la hiérarchie logique des objets auxquels elles se rapportent. Mais que signifient, je vous prie, ces mots *direct* et *indirect* dans l'acte humain *intérieur* de la volonté où se consomme le péché? Ma culpabilité est-elle atténuée quand je fais un tort à Pierre dans son commerce, le prévoyant et le *voulant* très nettement, par le fait que ce tort est la conséquence d'une bonne grosse calomnie que j'ai lancée à dessein au bon endroit? Et, pour être *in causa*, mon péché d'injustice (effet) est-il moins grave et m'oblige-t-il moins à réparation que s'il était tout seul, au lieu d'être précédé de sa cause, la calomnie? En quoi, par rapport à ma volonté, est-il moins *in se* que la calomnie elle-même? Je ne le vois pas.

D'où je conclus que si le péché *in causa* doit avoir un sens légitime, ce n'est que dans le cas où notre effet B n'est ni prévu nettement ni complètement ignoré, ce qui revient à dire qu'il n'est alors connu que *in confuso*. Nous voilà donc, ici encore, revenus au même point pratique : les péchés dits *in causa* sont des péchés *in confuso*, des péchés *vagues*. Et Dieu merci! Car ils sont quasi infinis en nombre!

On conçoit, en effet, très bien que, posant l'œuvre A, je puisse avoir un certain *pressentiment*, une perception non définie, plus ou moins confuse des effets mauvais possibles ou probables, B, C, D..., qui peuvent en résulter. Et encore, si j'ai dans l'esprit individuellement tel effet ou tels effets en particulier, et si je les vois suffisamment prochains pour m'en considérer comme la cause responsable, sans excuse suffisante, je rentrerais par là très vite dans les péchés proprement dits directs, *in se*, dès là que, voyant leur malice propre, je l'accepterais. C'est donc seulement dans le cas d'une prévision absolument vague, sans détermination aucune, que peut se rencontrer le vrai péché *in causa*.

Or, je l'ai déjà remarqué tout à l'heure, le

vague de la prévision, sans enlever toute culpabilité, atténue cependant beaucoup les fautes que commet la volonté en s'exposant ainsi à un danger dont elle n'a, il est vrai, qu'une demi-conscience, mais qui néanmoins lui commanderait, en bonne morale, un peu plus d'attention et de prudence.

Tous les jours, et à tout instant de la journée, nos actions peuvent avoir des conséquences naturelles fâcheuses. La vie serait intolérable, et la morale impossible, s'il nous fallait, en règle générale, nous tenir pour responsables (devant Dieu, *in foro interno*) de toutes les conséquences, même prochaines, de nos actes et, par conséquent, les faire précéder toujours d'une étude attentive et prévoyante des effets qui en peuvent résulter. Que ce soit là le mieux, la perfection de conduite d'un homme sage, de plein sang-froid, c'est évident. Mais que ce soit obligatoire, comme loi commune et pratiquement réalisable pour tout le monde, certainement non. Aussi arrive-t-il, comme cela doit arriver, que très souvent les meilleures âmes jugent et agissent vite sans scrupule, non sans constater après, à leur grand regret parfois, mais trop tard! qu'elles auraient, avec un peu plus de réflexion, évité les effets regrettables de leurs meilleures actions.

On regrette après coup!... C'est bien; car il faut toujours s'attrister d'un mal quelconque dont on a été la cause. On regrette après coup!... Et malheureusement l'on s'imagine très souvent que cette constatation rétrospective du mal charge la conscience d'un péché, qui n'a pas été commis du tout. Car, enfin, toute la culpabilité de la volonté est *fixée* à l'instant où elle se décide à *vouloir* quelque chose. C'est *au moment de l'action* qu'on pèche, et non *après*. Si l'action passe sans effets mauvais, on restera parfaitement tranquille; on s'accusera tout au plus de péché véniel. Viennent les effets; et alors, on se croira coupable de toute la malice correspondante à ces effets. Erreur et absurdité! Que l'effet arrive ou n'arrive pas, on n'a péché que comme l'on a cru et voulu pécher au moment où l'on a volontairement posé la cause en question. Mais laissons cette observation pour le moment. J'y vais revenir, en la généralisant, tout à l'heure.

Et combien vagues, n'est-ce pas, sont ces prévisions d'effets mauvais, quand l'idée s'en présente à temps à l'esprit. Tout cela dépend d'une foule de circonstances qui peuvent influer très diversement sur l'homme qui agit. Erreur d'esprit, oubli, ignorance, négligence plus ou moins excusable, distraction, mouvement passionnel, précipitation de jugement par urgence de décision, rareté des accidents conséquents à une œuvre donnée, etc., etc., tout cela concourt à rendre ou nulle ou très confuse, la pensée instantanée des conséquences... Concluons donc que tout cela concourt aussi à faire du péché *in causa* un péché *vague*, rarement grave.

Une dernière considération pratique achèvera de confirmer toutes ces réflexions. Le pauvre être humain est ainsi bâti (par Dieu, entendez-vous?) qu'il n'est facilement attentif qu'à ce qui frappe ses sens *hic et nunc*. Les « intellectuels » purs ne sont point communs, si même il en est qui échappent à la règle générale. La masse ne juge et ne veut bien « actuellement » que sur la matière sensible qui fait pour l'heure l'objet de ses perceptions. Les absents ont toujours tort, et les morts aussi... Profonde maxime de bon sens populaire. Un danger qu'on ne voit pas immédiatement menaçant n'est jamais un danger qui fasse bien vive impression. On en a idée, c'est vrai; mais d'une façon spéculative. C'est trop, très mal même parfois, de s'y exposer! Et combien pourtant s'y exposent sans grand scrupule, qui ne voudraient jamais, au grand jamais, y tomber, s'ils le voyaient là, réel, vivant pour ainsi dire sous leurs pas.

N'est-il pas vrai que l'homme ne fait très bien que ce qu'il fait avec le concours simultané de toutes ses énergies réunies des deux ordres, sensible et intellectuel? Les grands apôtres, les grands saints, les grands génies, ont été des gens puissants tout à la fois par les ressources heureusement combinées de leur sensibilité et de leurs facultés spirituelles. C'est la loi de la nature humaine qu'il en soit ainsi, la loi de Dieu.

Eh bien! par raison contraire, pourquoi se refuserait-on à admettre qu'il y a atténuation dans la malice des œuvres mauvaises de la volonté, quand l'élément spirituel est à peu près seul en jeu, quand les profondes impressions actuelles de la sensibilité ne sont point là pour donner à l'œuvre humaine la plénitude parfaite de son vrai et naturel caractère? Quoi qu'on fasse, l'effet est toujours l'effet; il ne vient qu'après la cause; il n'est rien au moment où la cause est voulue; il n'est que dans les prévisions; or, la prévision, celle surtout qui est en jeu ici, c'est l'avenir, c'est le lointain, c'est l'œuvre de l'esprit. L'objet prévu perd toujours quelque chose de la netteté de ses contours par le fait de son éloignement; tandis que l'œuvre principale à faire est là saisissante, avec le cortège de toutes les impressions sensibles qui sollicitent fortement le consentement de la volonté. — Je n'absous pas, j'excuse. On a tort de ne pas prévoir, tort de passer outre aux prévisions vagues du mal conséquent; mais, qu'on ait un tort de péché mortel, je dis que cela, par la force des choses, est très rare; et quiconque, sans parti pris de sévérité, voudra examiner sur ce chapitre ses propres responsabilités, sera de mon avis. C'est là, je pense, une conclusion qui en vaut la peine pour la bonne direction de tant de pauvres âmes que charge après coup si fâcheusement l'examen moral des conséquences de leurs actes, toujours quelque peu entachés d'imprévoyance initiale.

Je me résume : le péché vague *in causa*, quand il n'est pas accompagné de la *prévision* actuelle distincte et de l'*approbation* volontaire distincte

d'un effet mauvais, est, en règle générale, rarement mortel, et cela en vertu de raisons de théorie théologique et d'expérience que je crois avoir assez développées pour n'avoir pas à craindre d'être taxé de légèreté dans ma manière d'entendre la pratique de la morale.

III. — Péchés d'occasion

Beaucoup d'auteurs les joignent à la catégorie précédente, et non sans raison ; car l'effet mauvais résultant d'une cause, qu'il soit *naturel* ou *occasionnel,* est toujours un effet, et celui qui, pouvant et devant l'empêcher, ne le fait pas, en est moralement parlant considéré comme la cause responsable.

On peut cependant, pour plus de clarté, mettre à part ces *péchés occasionnels,* que les philosophes appellent des effets *per accidens.* Ils ont une nature à part, une caractéristique qui permet d'en faire un groupe bien homogène. Vous jetez une pierre dans la rue, prévoyant suffisamment qu'elle peut blesser un passant. La chute de la pierre est une cause naturelle, tout comme la blessure produite un effet naturel du choc. Voilà un péché *in causa.* Supposez maintenant qu'une personne se trouvait à une fenêtre en face de la vôtre ; vous l'avez aperçue, et l'apercevant, vous avez prévu qu'elle se scandaliserait de vous voir, vous prêtre, agir avec un pareil sans-souci de la vie de votre prochain. Vous êtes bien là encore cause du scandale, mais, comme disent les théologiens, cause *per accidens* ou simplement *occasionnelle,* en ce sens que votre action physique n'a pas produit cet effet naturel, le scandale, qui n'en dépendait pas directement. C'est un péché encore, mais un péché que, faute de mieux, l'on peut appeler *péché d'occasion.*

Bien plus nombreux encore que les péchés *in causa,* les péchés occasionnels méritent toute l'attention du moraliste. Nos actions ne sont pas toujours des causes efficientes à ramification d'effets naturels bien considérables, tandis qu'il est rare qu'elles ne soient pas pour nous ou pour autrui des causes occasionnelles de bien ou de mal. Cela se comprend de reste. Une même occasion peut mettre en jeu des causes multiples, très nombreuses même, tandis que la cause efficiente proprement dite n'agit que seule et pour son compte ; elle produit ses effets propres et rien de plus. Si l'on veut quand même garder le nom d'*effets* à ces événements occasionnels, comme huit, dix, vingt causes, etc., peuvent être « déclanchées » à la fois et mises en branle par une occasion, on voit de suite dans quelle mesure peuvent pulluler pour une seule action ses *effets* occasionnels. Cette page que je trace à l'heure actuelle sera vue, je suppose, par dix mille lecteurs (M. Perriot me trouvera modeste ! Excuses !). Total : dix mille impressions différentes, dix mille effets occasionnels dont je ne serai pas la *cause efficiente* à vrai dire, mais tout de même l'*occasion ;* car, sans mon œuvre, ces dix mille impressions n'auraient pas existé. Qui dira le retentissement infiniment multiplié et varié qu'a « occasionné » par exemple le manifeste du czar pour le désarmement général ? Et ainsi de suite.

Parlons donc des *péchés d'occasion.*

Tout d'abord, en principe, le péché d'occasion est moins grave que le péché *in causa.* Quelle que soit la *proximité* de l'œuvre conséquente dans l'occasion, elle est toujours moindre qne dans la vraie cause efficiente dont l'effet est toujours un prolongement, une résultante nécessaire, tandis que l'occasion fait appel à une cause étrangère qu'elle détermine à entrer en branle, sans y être elle-même, physiquement parlant, pour rien du tout. Faire une partie de bateau dans le voisinage d'un fort courant, c'est vouloir soi-même et très directement sa mort, la noyade étant la conséquence naturelle de la mauvaise direction physique volontairement donnée au bateau. Faire une lecture pornographique avec danger, même prochain, d'impressions mauvaises, c'est, à coup sûr, vouloir encore l'effet immoral, mais avec moins de certitude ; car enfin, quoique prévue, la conséquence n'est pas nécessaire ; elle est *per accidens* par rapport au fait de lire ; elle peut ne pas se présenter ; on fermera le livre à temps..., la grâce aidant, on sera moins troublé... peut-être même pas du tout, etc.

Au point de vue moral de la responsabilité il peut y avoir tout juste autant de culpabilité dans un cas que dans l'autre, puisque « l'on pèche comme l'on veut pécher » et que, dans les deux cas, le mal futur conséquent est nettement accepté dans toute sa malice propre ; qu'il se produise ou non, peu importe ! le péché est commis. Aussi n'y a-t-il point de différence à faire pour le moraliste entre les péchés *in causa* précisément prévus et voulus, et les péchés *in occasione proxima,* prévus et voulus comme tels. Ce sont là des péchés précis, parfaitement caractérisés. Leur mode différent de causalité disparaît dans l'intention mauvaise de la volonté.

Pour les occasions non prochaines, c'est autre chose. La dépendance plus lâche de l'effet par rapport à l'occasion reprend ici toute son importance, et le moraliste doit en tenir grand compte.

Les occasions *prochaines*, vraiment prochaines au sens théologique du mot, sont-elles bien fréquentes ? Je ne le crois pas. Voici pourquoi. En admettant même que, en fait, l'œuvre A soit pour moi l'occasion régulière de la conséquence B, cette conséquence n'est jamais *nécessaire.* Elle manque quelquefois. Ne manquât-elle qu'une fois, mon jugement sur sa certitude sera malgré tout affaibli, et, bien que j'aie de graves raisons de la craindre, il se glissera dans mon esprit un espoir de ne pas la rencontrer. J'ai tort, c'est vrai. Mais voyez donc la différence qui sépare cet état d'âme d'avec le précédent. Si B était une conséquence *nécessaire* de A, point de doute ; impossible d'hésiter, de m'imaginer que B ne viendra pas ; il

faut qu'il vienne ; c'est infaillible ; et dès lors vouloir A c'est vouloir B, quoi que je fasse ; et je le sais bien. Tandis que, dans le second cas, si je veux A occasion prochaine de B, je veux bien B aussi, mais pas autant, pas aussi pleinement, puisque A n'est pas B absolument, puisque B peut ne pas arriver, puisque B n'est pas arrivé quelquefois, puisque... et mon imagination de se rassurer un peu, pas beaucoup, mais un peu cependant, et cela d'autant que je me sentirai mieux disposé à éviter B, ou que je serai plus violemment sollicité de poser l'occasion A, sans voir, par là-même, aussi nettement qu'il le faudrait, la proximité de B.

Rien n'est difficile en morale comme de définir ce qu'il faut entendre par occasion *prochaine*. Les auteurs sont loin de s'accorder ; cela vient de ce que les uns, plus sévères, regardent comme prochaine une occasion qui mènera à mal je suppose 6 fois sur 10, tandis que les autres, plus bénins, reculeront la proportion et demanderont 8 ou 9 chutes sur 10 pour déclarer prochaine l'*occasio peccandi*.

Me blâmera-t-on si je conclus de là que la chose n'est point claire, mais pas claire du tout, oh non ! Et si elle n'est pas claire pour les théologiens, comment le serait-elle pour les pénitents ?

Voilà déjà bien du vague en notre affaire ; ce n'est pas moi qui l'y mets ; et notez que nous sommes là sur le point le plus précis de la question : *occasio proxima*. Que faudra-t-il donc dire des culpabilités encourues en cas d'occasions moins prochaines ?

Pour les *remotissimæ*, on les néglige, c'est entendu ; pour les *remotæ*, il y a lieu d'en tenir compte. Mais, entre les *proximæ* et les *remotæ*, qui comptera les barreaux de l'échelle descendante ? Je ne sais pas de matière plus désagréable pour le moraliste théoricien et pour le confesseur en pratique. Allez donc vous y reconnaître, et dire avec sécurité de jugement : Un tel a péché gravement ici parce qu'il a posé volontairement un fait auquel était jointe une conséquence occasionnelle grave qu'il a prévue et négligé d'empêcher. *C'est vrai*, si votre homme a vu, comme moralement certaine et moralement grave, cette conséquence, s'il l'a voulue et approuvée comme il a voulu et approuvé son occasion ; *c'est faux*, s'il s'est glissé subjectivement dans son esprit une considération de bonne foi qui a diminué à ses yeux la certitude de l'événement ou sa gravité, d'où il est résulté que, sur ce péché occasionnel, il n'a point désobéi à la loi de Dieu en chose appréciée par lui comme grave et avec parfait consentement.

Voilà déjà bien des *rationes dubitandi*, rien que pour ce qui concerne le cas relativement peu fréquent des occasions du mal *nettement prévu* dans sa proximité et sa malice grave. Le plus souvent, presque toujours, c'est *in confuso*, tout comme ci-dessus, que se présente à l'esprit l'idée des désordres qui peuvent, occasionnellement, résulter, à plus ou moins longue échéance, du fait de nos actions volontairement posées en elles-mêmes. C'est surtout là que se rencontre ce qu'on appelle dans les manuels de morale le volontaire *indirect*.

Il n'est guère besoin de démontrer que, en pareil cas, le péché commis, si péché il y a, n'est jamais guère qu'un *péché vague*. Tout comme pour le péché *in causa*, et à plus juste titre, vu le genre plus éloigné de causalité qui est en jeu, la prévision *in confuso* des péchés d'occasion, n'est qu'une sorte de supposition très indéterminée, l'évocation nuageuse et fugitive d'un danger qui fait d'autant moins d'impression sur le jugement qu'il n'est pas la conséquence directe de l'action posée, qu'il peut fort bien arriver et n'arriver pas, qu'il est par conséquent à une distance telle que sa menace perd une partie notable de son pouvoir d'impression morale.

Il serait d'ailleurs, en vérité, impossible de vivre s'il fallait, avant de faire un pas, de dire un mot, de prendre une décision, instituer une enquête nécessairement longue et minutieuse sur toutes les portées occasionnelles possibles de nos œuvres dans le présent et l'avenir. La vue humaine est naturellement courte en pareille matière ; la vie exige des délibérations rapides et de tous les instants. On s'habitue à ne plus tenir grand compte des « tenants et aboutissants », et à part certaines circonstances solennelles qui imposent au jugement de l'homme une attention plus grave, un travail plus sérieux de prévoyance, c'est presque toujours dans un vague bien obscur que se résout, en fin de compte, la prévision *in confuso* des conséquences purement occasionnelles de ses actes, sans compter que très souvent il lui arrive de n'y pas penser du tout, ce qui constitue à sa décharge une exemption radicale de culpabilité.

Plus tard, quand le moment sera venu d'analyser avec détail quelques cas de conscience pratiques, empruntés surtout aux épisodes de la vie sacerdotale, nous nous souviendrons de cette constatation précieuse et y regarderons de près avant de conclure à la gravité de cette catégorie de péchés indirects qu'on appelle *péchés d'occasion*.

IV. — Péchés de négligence

On sait assez ce que c'est que la négligence. Beaucoup de gens sont moins éclairés sur la vraie nature du *péché* de négligence. Une négligence ou omission n'est moralement coupable qu'autant qu'elle est *volontaire*. Est-ce clair, cela ?

Continuons. Elle n'est volontaire qu'autant que l'*advertance* de l'esprit a préalablement prévenu le coupable qu'il allait commettre une négligence, en lui montrant sa malice morale.

Le *péché d'omission*, en tant que pure omission et chose toute *négative*, n'existe pas. Tout péché est un *acte* de la volonté, et je ne sache pas qu'un acte soit la même chose que rien du tout.

Le péché d'*omission* revient donc, en bonne

théorie morale, à une *commission*. Seulement, au lieu de dire : *je veux* faire ceci, on dit : *je veux* ne pas faire cela.

C'est *je veux* dans les deux cas, et tout ce qu'il y a de négatif là-dedans se trouve du côté de l'ordre réel objectif où l'on distingue bien en effet ces deux choses : un fait et sa négation.

Donc, pour être coupable de négligence il faut avoir eu cette négligence *présente à l'esprit*, l'avoir comprise comme moralement périlleuse, et, par là-desssus, l'avoir quand même *approuvée* par une décision libre de la volonté.

Que de gens, pourtant, se frappent la poitrine après coup en voyant les conséquences tristes d'une négligence antécédente, qui n'a cependant jamais été pour eux coupable en elle-même !

Dans les trois catégories qui précèdent, les conséquences mauvaises de nos actions sont presque toujours le résultat d'une négligence initiale, de notre fait, négligence qui nous a fait omettre les prévisions prudentes et précises où nous aurions mesuré assez exactement la portée morale mauvaise de nos décisions, pour nous en abstenir. Le danger était là, beaucoup plus près, plus précis, que nous ne l'avons cru, embrouillé qu'était notre jugement dans une idée d'avenir tout à fait confuse. Il était élémentaire de réfléchir un peu ; nous ne l'avons pas fait ; nous devions le faire cependant... négligence ! Sous mille formes différentes le cas revient toujours à peu près le même : on a été imprudent, on s'est exposé au péril, on y est tombé, tout cela toujours par *négligence* de la bonne réflexion et de la bonne précaution qu'il fallait prendre au début.

Que doit penser le moraliste de ces fautes de négligence ? Rien de plus, à mon humble avis, que ce qui concerne tous les « péchés vagues » des catégories précédentes.

Voici une remarque très simple qui m'a été un jour suggérée par un homme de bon sens et de profonde intuition philosophique. « On n'entreprend pas une enquête sans avoir préalablement des raisons de la faire ; pour être amené à réfléchir sur les conséquences graves d'un acte, il faut déjà savoir préalablement que cet acte peut avoir des conséquences graves ; donc, pour réfléchir il faut avoir prévu, et pour prévoir il faut avoir réfléchi. C'est un cercle vicieux. Tirez-vous de là. » Et il concluait qu'on ne peut jamais reprocher à un homme sa négligence de réflexion avant d'agir, si les conséquences de son œuvre ne se sont pas présentées par avance à son esprit, d'elles-mêmes ou suggérées par autrui.

Conclusion exagérée, certainement ; et je n'eus point trop de peine à sortir de son « cercle », en lui faisant observer que si, pour être amené à penser à l'avenir, il fallait déjà avoir certaine idée de cet avenir dans l'esprit, il n'était point nécessaire cependant que cette idée fût *distincte*. L'idée vague *in confuso*, des suites graves possibles et probables de nos actions, suffit bien pour éveiller en nous la bonne volonté d'en chercher plus long, et de ne se décider à agir qu'après avoir fait disparaître le point d'interrogation menaçant qui plane, dans la brume du futur, sur les suites de la décision que nous allons prendre.

Il y a néanmoins quelque chose de très vrai dans l'argumentation de mon ami. C'est plus qu'une boutade paradoxale. Lisez dans les vieux auteurs scolastiques thomistes ce qu'ils disent de l'enchevêtrement et de la correspondance successive très curieuse des actes de l'intelligence et de la volonté. Tout le système ne se met en mouvement, d'après eux, qu'après l'impulsion donnée par la chiquenaude initiale, tout comme dans le système de la nébuleuse primitive pour la formation des mondes stellaires. *C'est l'intelligence qui ouvre la marche.*

A-t-elle ou n'a-t-elle pas la *première idée* d'où doit dépendre toute la série consécutive des opérations plus détaillées de la volonté ? Là est la question. Et si elle a cette première idée, d'où lui vient-elle ? Mystère ! Un peu de partout, supposons-le ; mais, à coup sûr, *pas de la volonté*, qui n'a pas bougé encore, et ne bouge jamais la première. Le fait donc d'avoir actuellement, au moment d'agir, la pensée, même très confuse, d'une enquête à faire sur les conséquences occasionnelles d'une œuvre donnée, ce fait-là n'est pas volontaire, nullement imputable.

— Mais vous *deviez* l'avoir, cette idée-là, dira quelque entêté janséniste. Vous ne l'avez pas eue ; donc vous êtes en faute...

— Je *devais* l'avoir, c'est faux ; je n'ai jamais le *devoir* de faire une chose qui n'est pas en mon *pouvoir*. Cette idée-là n'était pas en mon pouvoir, donc...

Prenez ce mot « je *devais* » dans un sens très large et analogique, pour signifier que la perfection de mon acte réclamait *en soi* ce complément ; dites encore que ma fonction de prêtre, je suppose, comportait normalement, exigeait même cette pensée, je vous l'accorde ; mais tout cela est de l'objectif, de l'*in se*, de l'abstrait.

Vous commettez un bon gros sophisme en passant de l'ordre *extérieur* de la perfection objective des choses à l'ordre *intérieur* de l'acte humain, où rien n'est imputable que ce qui tombe sous le domaine libre de la volonté.

Cette chose *doit* être ainsi, c'est son devoir à elle ; et vous dites : donc, si vous ne l'exécutez pas comme elle *doit* être, vous manquez à *votre devoir*. Comprenez, je vous prie, qu'entre ce qui est le *devoir* de la chose en soi et *mon devoir* à moi, il y a un abîme et prenez la bonne habitude de ne plus le franchir aussi lestement. Le *pont*, c'est la liberté ; elle absente, c'est le vide de la responsabilité, le néant de la morale.

D'où il suit que si je n'ai *pas du tout* l'idée des conséquences futures de mon volontaire actuel, je n'en suis nullement responsable devant Dieu, encore que les hommes soient fondés à m'en demander compte, à m'en punir même sévèrement, dans l'intérêt du bon ordre social mis en

danger par ma négligence. On peut donc commettre des fautes matérielles énormes par négligence, par omission de réflexion préliminaire, sans le moindre péché véniel. Ce qui se traduit en langue vulgaire par la formule : « J'en suis désolé, mais je n'y avais pas pensé. »

Appliquez-vous pratiquement cette doctrine, chers confrères, et, au lieu de perdre le calme de votre conscience dans des angoisses rétrospectives parfaitement inutiles, dites-vous bien que vous n'êtes coupable de négligence qu'autant que vous avez *voulu* cette négligence, et que vous êtes d'autant moins coupable que cette négligence à *commettre* s'est présentée tout d'abord, avant d'agir, à votre advertance dans une perception plus lointaine et plus confuse.

Nous voilà donc, en fin de compte, revenus au *péché vague* de négligence, au péché de négligence *in confuso*. Il est extrêmement fréquent et, comme les autres, très rarement mortel, pour les mêmes raisons déjà suffisamment développées au cours de cette étude.

On se dit : « Je ferais mieux de chercher, de réfléchir, d'étudier avant d'agir,... » et l'on agit tout de même, sans plus attendre. Ce « je ferais mieux » est-il une pensée qui implique la connaissance claire d'un mal grave à faire et à approuver du plein consentement de la volonté ?

Evidemment non ; la preuve en est que, quand cette connaissance du mal grave imminent se présente à l'esprit, on s'arrête et l'on s'abstient, ou l'on en cherche plus long. Il y a certainement désordre moral à passer outre ainsi à la pensée confuse d'une négligence que l'on sait n'être point très correcte en bonne morale. Mais conclure de là que la faute est mortelle, c'est mal entendre les principes de la théologie des *Actes humains*, qui nous donnent une tout autre idée, bien autrement précise et caractérisée, du péché mortel.

Un mot encore, là-dessus, en passant, en attendant qu'on y revienne peut-être. Le péché de négligence est un péché comme les autres, savez-vous ? On peut en avoir la contrition et l'absolution, comme de tous les autres ; et, une fois effacé par la pénitence, n-i ni, c'est fini. Arrivent les conséquences... on n'en est plus, devant Dieu, responsable, bien qu'on reste parfois tenu aux « réparations » ultérieures qu'elles comportent. On en gémit, et l'on a raison ; mais, en gémir comme d'autant de fautes nouvelles, et s'en confesser au fur et à mesure qu'elles apparaissent dans la réalité, c'est en vérité ne pas savoir le premier mot de la *théorie* de sa théologie morale.

Direz-vous encore qu'elle n'est pas bonne à quelque chose, la théorie ? Eh oui ! la théorie vous trouve parfaitement ridicule de vous croire, en pratique, coupable là où vous ne l'êtes pas le moins du monde. Vous l'avez été, c'est entendu, le jour où vous avez *commis* délibérément, et gravement, supposons-le, ce péché de négligence ; vous vous en êtes accusé, vous vous êtes même accusé d'avoir prévu et voulu nettement les conséquences mauvaises de votre omission ; mais vous avez pleuré votre faute, vous l'avez sincèrement regrettée dans toute son étendue, telle que vous l'avez commise ; vous avez rétracté votre volonté mauvaise ; par la contrition et l'absolution, je le répète une fois encore à dessein, elle est devenue bonne. Il n'est plus en votre pouvoir d'empêcher les conséquences. Que voulez-vous y faire ? Et si vous croyez avoir encore de nouveaux pardons à demander à Dieu à mesure que de nouveaux résultats se manifesteront, c'est donc que vous ne croyez pas à l'efficacité du premier, et que vous tenez pour irrémissible le péché de négligence tant que ses dernières conséquences n'auront pas été réalisées. Cela frise l'hérésie, et je vous plaindrais d'avoir pareille doctrine fausse dans la tête.

Je généralise et rapporte à nos quatre chapitres d'aujourd'hui cette conclusion pratique qui, pour tout prêtre un peu expérimenté, est d'importance capitale.

Les péchés : implicites, *in causa*, d'occasion, de négligence, se commettent *au moment précis où l'on agit*, où l'on pose l'antécédent, *jamais après*. Quand donc un pénitent se présente, troublé après coup par les suites mauvaises de l'antécédent susdit, volontairement posé par lui, pour apprécier sa culpabilité il faut se reporter à l'instant de l'action principale et juger *seulement* l'état d'esprit où il s'est trouvé alors, nullement celui qu'il montre au moment où il vous parle. Toutes les réflexions du monde, tous les événements postérieurs possibles et imaginables ne changeront jamais devant Dieu un iota à ce qu'a été exactement la connaissance et la disposition de la volonté au moment où l'acte humain a commis la violation morale de la loi, à l'instant précis du péché.

C'est par centaines qu'on rencontre au confessionnal de ces pauvres âmes qui s'accusent, comme de faute grave, d'un péché incontestablement léger au moment où il a été commis, et cela uniquement parce que, *après coup*, la réflexion et la constatation sensible, précise, impressionnante, des conséquences lui donne, par une sorte de réflexion lumineuse et de rejaillissement posthume, des couleurs sombres qui sont pure œuvre illusoire d'une imagination mal formée.

Veillons à cela, mes frères, pour nous-mêmes et pour les autres ! Ce n'est point la bonne manière d'entretenir les âmes dans l'amour de Dieu que de les laisser se troubler devant des fantômes imaginaires de péchés mortels qui n'en sont point : *Non in commotione Dominus*. La crainte du péché *avant*, est bien autrement salutaire que la fausse conscience du péché *après*. Instruisons, éclairons beaucoup, *avant*, là où tout est encore lumière, espoir, tranquillité d'âme ; ne gourmandons que quand il y a *vraiment* motif de le faire *après*, là où tout est obscurité, découragement, angoisse déprimante.

Tenons pour règle générale que le *péché vague* n'est que bien rarement *mortel ;* et, par conséquent, que les péchés implicites, *in causa*, occasionnels, de négligence, étant presque toujours péchés *in confuso*, et même très *in confuso*, ne sont presque jamais graves, surtout chez cette masse de pauvres gens qui n'ont ni une instruction morale bien développée, ni une sensibilité de conscience bien délicate.

Croyez-en un ancien qui a beaucoup vu, beaucoup entendu, pas mal réfléchi, et auquel vous voudrez bien faire l'honneur de constater que, pour un vieux praticien, il a gardé encore assez bon souvenir de ses auteurs et des principes de la théologie morale. La pratique à laquelle conclut notre étude d'aujourd'hui vous paraîtra large : c'est de la *théorie* pure cependant. Dira-t-on encore que la théorie et la pratique ne sont pas faites pour s'entendre ? *(A suivre).*

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — La franc-maçonnerie, dans ces derniers temps, a fait dans nos contrées de nombreuses recrues. Ici comme ailleurs, pour les adeptes de la secte, le prêtre c'est l'ennemi.

Nos relations, par conséquent, sont rares. Toutefois, il faut bien s'aboucher, soit la veille du mariage, soit le jour de la mort. Au mariage, ils doivent venir vers nous ; à la mort, nous devons aller vers eux.

Voudriez-vous bien me dire quelle conduite je dois tenir à l'égard de ces pénitents-là ? Que dois-je leur dire ? Que dois-je faire s'ils veulent quitter la franc-maçonnerie ? Que dois-je faire s'ils refusent de l'abandonner ?

R. — Traitez ces malheureux adeptes de la secte avec une grande charité ; témoignez-leur une sincère et paternelle affection ; priez et faites prier pour eux. Puis, mettez-vous à l'œuvre avec la résolution de ne rien négliger pour les ramener dans le bon chemin. Cette façon d'agir préparera les voies à votre ministère auprès de ces pauvres âmes et en facilitera l'heureux succès. Cela posé, voyons quelle conduite vous devez tenir, selon que ces francs-maçons viennent à vous à l'occasion de leur mariage, ou selon que vous allez à eux en cas de mort ou de maladie grave.

I. A L'OCCASION DU MARIAGE.

1. Si le fiancé est franc-maçon notoire, militant, combattant ouvertement la religion, consultez votre évêque et suivez ses instructions.

2. Le fiancé est un franc-maçon ordinaire, fréquentant la loge, coopérant, au moins de sa bourse, aux œuvres de la secte, et plus ou moins attaché à ses doctrines et à ses pratiques. — *Ou bien* sa démarche est une pure formalité à laquelle il se soumet parce qu'il ne peut guère s'y soustraire, et il n'a nullement l'intention de faire une bonne confession : dans ce cas agissez à son égard comme vous agissez à l'égard des fiancés qui se présentent à vous la veille de leur mariage dans les mêmes dispositions. — *Ou bien* sa démarche est sérieuse, il veut de bonne foi se confesser, afin de se préparer à recevoir chrétiennement le sacrement de mariage ; et, en conséquence, il est, implicitement du moins, résolu à quitter la franc-maçonnerie. Voici la conduite à tenir dans cette deuxième hypothèse.

Examinez d'abord si votre pénitent est réellement censuré. Il est assez rare que les francs-maçons aient réellement encouru la censure, pour deux raisons. La première, c'est que le plus souvent ils ignorent que la participation à l'œuvre maçonnique entraîne l'excommunication, ou même que l'Eglise frappe de peines spéciales les adeptes de la franc-maçonnerie. Or, c'est un principe certain : nul n'encourt une censure dont il ignore l'existence. Donc... La deuxième, c'est que pour encourir une censure grave, il faut que l'acte frappé de censure soit un péché mortel certain, et qu'il soit mortel quant à l'acte extérieur ; par conséquent dans le cas présent il faut que le fiancé franc-maçon ait certainement commis un péché mortel dans l'acte ou dans les actes de sa participation à l'œuvre maçonnique. Ordinairement ce péché existe : car qui ignore aujourd'hui que la franc-maçonnerie est une société mauvaise et absolument condamnée par l'Eglise ? Cependant il peut arriver que le péché grave ne soit pas certain, par exemple, s'il s'agit d'un franc-maçon débutant. Ainsi, soit ignorance de la censure, soit ignorance du caractère immoral de la secte maçonnique, il est très possible que votre fiancé franc-maçon ne soit pas sous le coup de la censure. S'il y a doute, agissez comme si la censure n'existait pas.

Mais supposons que la censure soit très réelle et votre fiancé franc-maçon réellement excommunié. Voici la marche à suivre.

Comme il y a urgence à donner de suite l'absolution, à cause de la célébration tout à fait proche du mariage, vous pouvez absoudre votre pénitent, en vertu du pouvoir spécial que le Pape accorde aux confesseurs dans ces circonstances particulières. (Décrets du S.-Office des 23 juin 1886 et 16-18 juin 1897 ; *Ami* 1897, p. 641 sq.).

Mais avant d'absoudre votre fiancé franc-maçon, il est nécessaire : 1° qu'il renonce sincèrement à la secte maçonnique ; 2° qu'il s'engage sérieusement à remettre entre vos mains, pour être transmis à l'Ordinaire ou pour être brûlés si de graves motifs l'exigent, tous documents, insignes, rituels, etc., relatifs aux pratiques de la franc-maçonnerie et à son inscription sur les registres de la loge ; 3° qu'il promette de réparer, dans la mesure possible et prudente, le scandale qu'il a causé par son affiliation à la secte et tout le mal qu'il aura fait comme franc-maçon. — Vous le préviendrez que son excommunication étant réservée au Pape,

vous ne pouvez l'absoudre que sous les deux conditions suivantes qu'il devra remplir, à savoir : *a*) Ecrire à Rome à la S. Pénitencerie par votre entremise. Ce recours par lettre est obligatoire sous peine de réincidence dans la même censure ; il doit se faire *quam primum commode fieri potest, saltem infra mensem.* — *b*) Accepter les avis de la S. Pénitencerie, et les pénitences supplémentaires qu'elle lui imposera. Dans le cours de la confession vous ferez attention aux péchés qui se commettent dans certaines réunions maçonniques : contre la foi, apostasie, contre la vertu de religion, sacrilèges, serments criminels, contre les mœurs, etc. Enfin, exhortez-le à revenir souvent vous retrouver, afin que vous l'affermissiez dans ses bonnes dispositions.

Si la censure n'a pas été encourue, ou ce qui revient au même, si vous avez un doute sérieux à cet égard, voyez si votre pénitent refuse ou non de renoncer à la secte maçonnique. *S'il refuse*, il est indigne de l'absolution, puisqu'il veut continuer de coopérer à une œuvre qu'il sait et croit être mauvaise et condamnée par l'Eglise. Même solution, dans le cas où il refuserait de quitter la franc-maçonnerie parce que, malgré les déclarations formelles et réitérées du Pape qu'il connait, il ne croit pas à son caractère immoral, et la regarde comme une association de bienfaisance : car ces déclarations sont une règle de conduite obligatoire pour tous les enfants de l'Eglise. *S'il consent*, il faut tenir vis-à-vis de lui la même ligne de conduite que vis-à-vis de celui qui a encouru la censure, sauf bien entendu ce qui regarde spécialement celle-ci, comme le recours à Rome sous peine de réincidence, etc. Il doit donc renoncer sincèrement à la secte maçonnique ; s'engager à remettre à qui de droit tous documents, insignes maçonniques, etc.; promettre de réparer le scandale qu'il a pu causer, etc. Il faudra aussi l'interroger d'une manière spéciale sur les péchés qui se commettent dans certaines loges, etc. Puis, s'il apporte les dispositions requises d'autre part, vous pourrez l'absoudre.

II. En cas de mort.

1. S'il s'agit d'un franc-maçon notoire, militant, combattant ouvertement la religion, et que le temps le permette, consultez votre évêque, et conformez-vous à ses instructions.

2. Si le temps presse ou s'il s'agit d'un franc-maçon ordinaire : ou bien le malade jouit de ses facultés et peut se confesser, ou bien il est privé de ses sens. Dans ce dernier cas, vous pouvez et vous devez l'absoudre sous condition, comme tout autre pécheur catholique. Dans le premier cas, il faudra pour l'absoudre exiger qu'il renonce expressément à la secte maçonnique, qu'il vous remette tous documents, insignes, objets maçonniques, ou qu'il promette sincèrement de vous les faire remettre, de réparer le scandale qu'il a donné, s'il revient à la santé, etc., *ut supra*.

A l'article de la mort ou dans le danger grave de mort, il n'y a pas lieu de s'occuper de l'excommunication encourue par le moribond, puisque toute réserve cesse en ce moment ; et comme il s'agit ici d'une censure simplement réservée au Souverain Pontife, le confesseur ne doit pas imposer le recours à Rome en cas de guérison. Ainsi l'a déclaré le S.-Office le 17 juin 1891, ad III, et le 30 mars 1892, ad IV.

Voir également sur toute cette question le décret du S.-Office du 3 août 1898, que nous avons donné récemment (p. 1020).

Q. — Je viens de lire dans le n° 33 de l'*Ami du Clergé* (18 août 1898) la discussion du cas de conscience relative à l'absolution d'un franc-maçon qui continue à fréquenter les loges *ad tempus*. La conclusion n'est-elle pas en opposition avec une décision du Saint-Office du 5 juillet 1837 que je n'ai pas lue dans le texte, mais dont parle Clément Marc, I, n. 1331, note (*editio octava)* ?

R. — Pas le moins du monde. La réponse de l'*Ami* traitait un cas d'extrême nécessité, et tout exceptionnel, *in foro interno*. Or, vous n'êtes pas sans savoir que les lois positives, même très urgentes, peuvent subir dans leur application individuelle une éclipse momentanée, d'ordre intime et tout privé, bien entendu ; ce qui ne les empêche point de garder toute leur valeur obligatoire juridique au *for externe*. Nous avons résolu une question toute « concrète » de morale, sur circonstances très graves et très spéciales. Notre solution, bonne *in casu*, ne doit pas être généralisée, pas plus d'ailleurs que toute solution d'un cas de conscience quelconque basée sur les éléments caractéristiques très spéciaux qui le constituent.

La décision du Saint-Office, que nous connaissions parfaitement, reste donc tout entière dans sa portée très générale ; et seul le confesseur, au tribunal de la pénitence, peut se permettre, avec d'infinies précautions, d'y déroger une fois ou une autre en passant, si les circonstances l'exigent absolument ; en quoi, d'ailleurs, il devra toujours se montrer extrêmement circonspect et plutôt favorable à l'observation de la loi qu'à son interprétation large par voie d'épikie.

Nous avions pourtant pris assez de précautions de langage et groupé assez nettement les raisons très graves et très exceptionnelles d'urgence, pour qu'il ne restât aucune équivoque dans notre réponse, aucun soupçon d'atteinte à la règle générale qui impose évidemment, en principe, au franc-maçon, de cesser de suite toute fréquentation des loges.

Q. — Peut-on autoriser une femme enceinte à se faire endormir pour ses couches?

Je vous serais reconnaissant de vouloir bien donner, dans votre excellent *Ami du Clergé*, la réponse à cette question d'une assez grande importance, car je suis convaincu qu'à notre insu la chose se fait couramment ici. Est-elle permise au point de vue théologique?

R. — Rien de défendu là-dedans, pas plus qu'en cas d'opération chirurgicale quelconque. La chose se pratique partout sans difficulté. D'où peut vous

venir pareil scrupule? Vous ne trouverez aucun principe théologique ni aucun théologien qui prohibe l'emploi du chloroforme en pareil cas. Ce n'est qu'une simple application à une circonstance particulière des règles générales de morale qui permettent l'usage des anesthésiques en médecine.

Q. — Je suis un de vos nouveaux abonnés, missionnaire au loin, chargé de la direction d'une communauté de catéchistes. Je vous prie de répondre à la question suivante :

Au sujet de la communion fréquente, dans quelle catégorie mettriez-vous des âmes qui ont l'horreur du péché mortel, — n'ont pas de grands vices ni de grandes vertus, — qui font volontiers tout ce qu'on leur suggère, mais ne font guère d'efforts en dehors de là, manquent d'initiative à cause de l'éducation première qui a été nulle, du climat, du tempérament. On obtient d'elles l'attention dans les principales prières, un certain souvenir de Dieu de temps en temps, ce qui, étant donné leur bonne nature douce et tranquille, l'absence d'occasions et de tentations, permet de commettre peu de péchés véniels — il n'y a d'énergie, d'initiative que pour résister aux tentations graves et aux gros péchés véniels, v. g., rancune, gourmandise. Je donne la communion deux fois par semaine pendant la période de 18 à 25 ans, et après cette période, pour les jeunes gens qui font les trois vœux et prennent l'habit religieux, trois fois. *Quid?*

Leur caractéristique est la stabilité ; pas d'élan, pas de progrès, en dehors de celui qui résulte naturellement du fait de persévérer. On cherche vainement ici le soin des petites choses, l'attention soutenue avec soi-même. Du reste, le climat rend ce travail de l'esprit difficile, sinon impossible.

On voit parfois ces enfants, après quatre ou cinq ans d'une vie pure, semée de communions fréquentes, quitter tout d'un coup leur vocation pour une raison de rien, et vivre après dans la médiocrité du commun des mortels.

R. — Il est, en pareille matière, un élément très important que vous oubliez de mentionner dans votre consultation. Ces âmes ont-elles le goût de la sainte communion et quel profit intérieur en retirent-elles? La règle la plus claire qu'on ait à suivre sur la fréquente communion est celle-ci : la permettre tant qu'il y a d'un côté *devotio recipientis* et, d'autre part, absence du péril de routine. Les signes externes de correction *in venialibus*, de progrès positif dans la perfection, de rechutes dans certains défauts non graves, ne sont pas un principe suffisamment sûr et universel pour apprécier exactement s'il faut accorder ou refuser la permission de communier.

Au fond, tout revient à la *devotio suscipientis*. Si elle existe, non pas ardente comme celle des séraphins, mais positive cependant, sincère et assez caractérisée, la routine de l'indifférence n'est pas à craindre. On peut aller de l'avant. S'il reste des imperfections *positives*, de vraies fautes vénielles habituelles dans la conduite de la personne ainsi favorisée, on devra *sévèrement* appeler son attention sur la discordance choquante qui existe entre sa dévotion pour la sainte communion et les travers de sa conduite, mais non pas, pour cela, restreindre le nombre de ses communions, à moins qu'on n'arrive à se convaincre qu'il y a plus d'imagination que de volonté et de loyauté vraie dans son « goût » pour la réception du sacrement.

Eviter la routine d'indifférence et les communions sans goût, sans désir et dévotion actuelle, voilà l'important. Je ne parle pas de la ligne de conduite plus serrée que peut parfois imposer au directeur la préoccupation du scandale donné à une communauté par un communiant, même apparemment bien disposé, dont l'attitude générale est habituellement insuffisante et d'un mauvais exemple. C'est là un autre ordre d'idées où ne nous prie point d'entrer la consultation à laquelle nous donnons réponse.

Ceci dit pour rappeler en quelques mots les principes généraux maintes fois développés dans nos colonnes, arrivons au *casus* qui nous est proposé.

Il y a malheureusement beaucoup à craindre que chez les âmes « laïques » en question la *devotio* actuelle à la communion ne soit absente, et, par conséquent, que la trop fréquente communion ne revienne à une pratique froide et routinière de mauvais signe. L'indolence caractéristique des âmes dont on nous parle, est un peu inquiétante. Ni vertus, ni vices : entre les deux se trouve la place ordinaire de la *tiédeur*, et les bons auteurs d'ascétisme ne regardent point l'état ordinaire de tiédeur comme disposition satisfaisante pour la fréquente communion.

Sauf meilleur avis, je crois, cher confrère, que votre pratique est bonne, tout à fait assez large.

Un point cependant m'y inquiète : c'est votre réflexion finale. Vous dites que le climat rend à vos jeunes religieux (c'est de ceux-là seuls que je parle pour le moment) *quasi impossible* l'attention des petites choses. N'y aurait-il point, à cause de cette considération très excusante, à se demander si la négligence *externe, sensible*, de ces petites choses n'est pas compatible avec un goût sincère et une vraie dévotion pour la sainte communion ? Il est clair qu'on doit exiger davantage, comme efforts de perfection, des âmes vouées à la vie religieuse. Mais ce « davantage » est bien relatif. A vous de voir dans quelles limites vous pouvez sagement le maintenir ; car, si l'apathie du tempérament rend difficiles les ardeurs de la volonté, elle rend aussi plus rare le péril des entraînements passionnés et des chutes ; et, à supposer que cette apathie caractéristique fût même un obstacle aux bons mouvements actuels de l'âme qui se prépare à recevoir la sainte Eucharistie, ne devrait-on pas, par contre, présumer aussi que la routine mauvaise s'introduira moins aisément chez elle ou s'y présentera avec des caractères bénins qui atténueront beaucoup le danger qu'elle peut présenter ailleurs, chez des sujets à plus ample élasticité, plus capables d'osciller d'un extrême à l'autre?

En résumé, pour les laïques, votre mesure paraît bonne. Pour les religieux, ne pourriez-vous pas, ou ne pourrait-on pas, exciter un peu plus

la vivacité de leurs dispositions actuelles, de leur goût, de leur foi et charité pour la communion, et alors se montrer un peu plus généreux à la concéder ? *Tu videris.*

Q. — 1° Une jeune personne, âgée de 22 ans, domiciliée à Bordeaux depuis deux ans, peut-elle recevoir la bénédiction nuptiale du curé de la paroisse S. où habitent le père et la mère de la susdite, sans délégation du curé de Bordeaux ?

2° Supposez aussi le futur de Bordeaux ;

3° Et les deux revenant à Bordeaux aussitôt après le mariage religieux.

4° Y a-t-il différence entre employé et domestique relativement à la délégation?

R. — Ad I. *Negative*, à moins que cette jeune personne n'ait avec intention canonique suffisante conservé domicile chez ses parents, avec quasi domicile seulement à Bordeaux, ce qui ne semble guère supposable *in casu*. (Cf. Deshayes, *Questions pratiques*, sur le domicile pour le mariage, q. 48, p. 76).

Ad II. *Même réponse.*

Ad III. *Même réponse.* Le fait de revenir à Bordeaux tout de suite après le mariage ne prouve point que le curé des parents ait eu le pouvoir de procéder au mariage; au contraire, il démontre plutôt que l'unique domicile est à Bordeaux.

Ad IV. *Negative.* Aucune différence; hommes et femmes sont universellement sur le même pied devant la loi canonique quant au domicile et quasi domicile matrimonial.

Q. — Nous lisons dans Marc, n° 1469 :

« Fœtus abortivus, utcumque parvus, baptizari debet et quidem absolute de si ejus animatione et formatione constat; sub conditione autem, si de ejus vita et formatione dubitatur. »

. . . .

« Quot fœtus abortivos, ait Roncaglia, ex ignorantia obstetricum vel matrum excipit latrina quorum anima, si baptismate non fraudaretur, Deum in æternum videret et corpus licet informe esset decentius tumulatum ! Sed quibus potissimum sub gravi culpa competit expellere ignorantiam ? Nonne parochis ? »

Très bien ; mais qui, où, quand, comment instruire? La seule chose qui me paraisse possible, c'est d'enseigner aux personnes mariées, lorsqu'elles reviennent au confessionnal après leur mariage, que tout enfant venant au monde même après quelques semaines d'existence doit être baptisé au moins sous condition et à la hâte. Il serait nécessaire d'en dire davantage et d'enseigner *modum baptizandi fœtus abortivos*, mais est-ce pratique? Nous sommes encore là en présence d'une de ces nombreuses vérités théologiques que le prêtre ne peut facilement enseigner et qui, quoique très importantes, sont, comme celle-ci, ignorées des personnes du monde les plus instruites et les plus chrétiennes.

Le cher *Ami* rendrait, je crois, un vrai service à certains curés comme moi, en traitant au point de vue pratique cette question *de baptismo fœtus abortivi vel monstruosi.*

R. — Que voulez-vous, cher confrère, que nous vous disions que vous ne sachiez déjà? Vous connaissez la doctrine et sauriez, certes, très bien où la prendre, si d'aventure vous l'aviez un peu oubliée. Vous savez qu'il faut instruire. C'est tout. Instruisez donc... comme votre conscience dûment éclairée, et après bonne réflexion, vous dira d'instruire, pour votre décharge et le plus grand bien des âmes confiées à votre sollicitude pastorale.

Vous demandez : *comment?* Mais il n'y a pas deux curés en France qui s'accorderaient à trouver absolument convenable pour eux la méthode, nécessairement *abstraite* et générale, que nous vous tracerions ici.

Chaque paroisse a son caractère, ses habitudes, ses vices et ses vertus, ses besoins particuliers, etc., qui ne sont pas ceux de la paroisse voisine. Ici, le curé, vu le très grand prestige de son autorité morale et la confiance universelle dont il est l'objet, peut se permettre en chaire bien des formes de langage et des « sorties » délicates sur certains points de grosse morale pratique; là, au contraire, vu son âge moins avancé, et la disposition spéciale de son auditoire, il devra s'imposer plus de réserve, quelquefois même le silence.

Ce dernier parti, auquel on s'arrête trop volontiers par paresse ou crainte humaine trop naturelle, est en soi le pire de tous. Vous êtes de ceux qui pensent ainsi, tout comme nous, et nous vous en félicitons.

L'*Ami* ne cessera jamais, tant qu'il vivra (longtemps, sans doute, s'il plait à ses confrères du sacerdoce !), de secouer énergiquement l'apathie des « trembleurs » et « lâcheurs » qui s'endorment trop vite dans la paralysie de la peur. *Vos estis sal terræ.* Nous périssons à petit feu, faute d'enseignement, par le mutisme, de parti pris, de ceux qui doivent parler, à qui Dieu a ordonné de parler, et de qui, en somme, on attend, dans la société chrétienne, le mot d'ordre du dogme et de la morale.

L'auteur de ces lignes n'a pas le plaisir de connaître notre bon « Vieux moraliste. » Il le regrette et voudrait chaudement le féliciter. En voilà un qui enseigne et donne à ses lecteurs furieusement l'envie d'apprendre et d'enseigner. Je ne crois pas me tromper, mais j'imagine que le Bon Dieu sera de mon avis, et trouvera que c'est une belle œuvre que la sienne, et qui fait grand bien dans le clergé, précisément parce qu'elle est un « enseignement. »

L'*Ami* donc, vous le voyez, et le savez bien, encourage à parler. Malgré cela, il est tout le premier à vous dire qu'avant de parler *chacun* doit chercher « pour son milieu, » et se fixer à lui-même sa bonne méthode. C'est là le point délicat de la responsabilité de la charge pastorale. Mais c'est un point *propre* au jugement du pasteur et pour lequel personne au monde ne peut le suppléer.

Prêcher la matière du baptême à donner aux abortifs, est évidemment chose difficile. Pas impossible néanmoins, avec des sous-entendus à demi transparents, bien présentés en des phrases

soigneusement préparées. *Jamais d'improvisation* là-dessus, s. v. p.

Un autre moyen d'action, c'est la conversation privée du prêtre, au confessionnal d'abord, *data occasione*, en conversation courante ensuite, soit avec des intéressés, soit avec un bon médecin qu'on invitera à la propagande des idées saines, soit avec la sage-femme qui peut, elle, dire tant et de si bonnes choses, là où il faut, quand elle comprend bien son rôle d'auxiliaire du prêtre.

On peut aussi mettre habilement à profit certaines occasions propices, un fait d'avortement par exemple ou d'accouchement prématuré, connu dans le public et dont on glose parmi les commères du village ; un curé adroit sait toujours ce qui se dit chez les commères du village.

Quoi encore ?... Il est d'autres procédés, sans doute. Je sais un curé qui sous prétexte de renseigner un consultant (mettons que c'est le notaire, le percepteur, le maître d'école...) sur un point de morale quelconque, justice, testaments, etc., lui a remis entre les mains la théologie morale de Gousset avec invitation à la lire en entier s'il en avait le goût. Le goût, on l'a eu ; et le curé l'a bien vu aux réflexions qui lui ont été faites après coup; on avait lu naturellement tout ce qui regarde le mariage, les avortements, etc.

C'est un choix à faire, après étude du terrain, une industrie à trouver, un procédé *sui generis* à appliquer. Cherchez donc, en ce qui vous concerne, parmi les moyens possibles ; je serais bien surpris si vous n'en découvriez aucun qui soit pratiquable ; et, comme vous ne paraissez pas homme à vous casemater dans le silence, vous parlerez et parlerez bien, juste ce qu'il faut, mais enfin ce qu'il faut, pour la tranquillité de votre conscience, et la bonne formation chrétienne de vos ouailles.

Nota. — 1° Il a été tenu grand compte de votre lettre sur l'onanisme, dans le travail de fond que l'*Ami* a consacré à ce sujet. Vous y trouverez sans doute réponse satisfaisante à toutes vos difficultés. Courage ! vous avez du zèle et de la prudence ; vous réussirez.

2° Votre lettre sur le bon propos explicite et implicite a dû s'égarer. On ne sait ce qu'elle est devenue. Veuillez la refaire; on y répondra, comme on le fait, autant que possible (pas toujours très vite), à toutes les questions des abonnés.

Q. — Je donne à un pénitent l'absolution sous la condition *Si es dispositus*.

1° Faut-il l'avertir de cela ?

2° Doit-il confesser encore une autre fois ses péchés (mortels, je suppose) ?

R. — Ad I. Il n'est ni nécessaire ni utile d'avertir un pénitent qu'il a été absous conditionnellement. Cet avis n'est pas nécessaire pour que le pénitent obtienne la rémission de ses péchés. En effet, s'ils n'ont pas été remis *directement* par l'absolution donnée conditionnellement, parce que la condition posée *Si tu es dispositus*, ne s'est pas vérifiée, ils le seront *indirectement* par une bonne confession subséquente, ou même par la sainte communion reçue de bonne foi et avec piété. Ainsi, le pénitent n'éprouvera aucun dommage du silence de son confesseur. Bien plus, dire à un pénitent qu'il a été absous seulement sous condition, serait le jeter dans le trouble et l'inquiétude ; et le confesseur lui-même s'exposerait à des questions auxquelles il serait souvent aussi difficile que dangereux de répondre. La prudence exige donc le silence sur ce point.

Ad II. D'après le principe *Standum est pro valore actus*, le pénitent qui a sincèrement déclaré ses péchés à un confesseur muni des pouvoirs nécessaires pour l'absoudre, et qui en a reçu l'absolution, même sous la condition *Si tu es dispositus*, peut et doit croire que ses péchés ont été remis *directement* ; et par conséquent il n'est nullement tenu de les soumettre une seconde fois au pouvoir des clefs. Cependant, s'il découvrait qu'à cause du manque de disposition de sa part, l'absolution a été certainement invalide, il serait obligé de confesser de nouveau ces péchés qui n'auraient pas été remis *directement ;* car tout péché mortel commis après le baptême doit nécessairement être soumis au pouvoir des clefs.

Q. — Je me suis permis déjà plusieurs fois de vous adresser la note de l'*Ordo* du diocèse de R... concernant les messes disponibles. N'y a-t-il pas là abus de pouvoir ?

R. — Entendue dans ce sens qu'elle oblige à envoyer à l'évêché tous les honoraires de messes *pour lesquelles les fidèles n'ont fait aucune réserve*, elle est absolument licite, quoique un peu gênante.

Nous ne pensons pas qu'elle vise les messes pour lesquelles les fidèles laissent toute liberté au prêtre et pour le lieu et pour le célébrant.

Tous les canonistes reconnaissent, en effet, que le décret *Vigilanti*, qui règle cette question, n'oblige pas les personnes qui demandent des messes. Celles-ci peuvent faire dire les messes qu'elles demandent à n'importe quel prêtre : elles sont libres de leur argent.

Ce qu'elles peuvent faire par elles-mêmes, elles peuvent aussi le faire par un mandataire, même par un prêtre. En donnant les honoraires de messes, elles peuvent spécifier que le prêtre attendra autant de temps que cela sera nécessaire pour dire les messes dans la paroisse [1], ou bien, pensons-nous en nous appuyant sur le même principe, pourra les remettre à tel prêtre qu'il voudra.

Mais du moment où la loi défend de remettre les honoraires à d'autres qu'à l'évêque, l'exception dont nous parlons ne se présume pas : elle doit

[1] *Nouv. Rev. théol.*, XXV, p. 363.

résulter d'une volonté clairement exprimée par le donateur.

Nous ne voyons pas qu'il soit défendu au prêtre de solliciter cette permission, pas plus qu'il ne lui est défendu de solliciter un délai pour l'acquit des messes.

Q. — Dans un travail sur l'Evolutionnisme on traitait récemment de la différence entre la matière organique et la matière inorganique.

Sur l'autorité de Denys Cochin (*L'évolution et la vie,* p. 210), lequel s'appuyait lui-même sur Pasteur, on donnait comme propriété irréductible de la matière organique, le pouvoir de faire dévier, à l'état de dissolution, le plan de polarisation de la lumière. Certains corps inorganiques possèdent, il est vrai, ce pouvoir rotatoire, quand ils sont à l'état cristallin, mais, disait-on, aucun corps non organisé n'en jouirait après avoir perdu, par dissolution, ses formes géométriques.

D'autre part, dans sa réponse à l'article de M. Brunetière : « Science et religion », M. Richet écrivait (*Revue scientifique,* janvier 1895) : « Pasteur lui-même, notre grand Pasteur, n'a-t-il pas été imprudent en affirmant que la synthèse chimique ne pourrait jamais créer des substances douées de propriétés polarisantes, puisque, quelques années après, M. Jungfleisch pouvait préparer synthétiquement de l'acide tartrique doué de pouvoir rotatoire ? »

En conséquence :

1° Le criterium indiqué plus haut est-il aujourd'hui regardé comme dénué de toute valeur ?

2° Quel est actuellement le meilleur moyen de discerner les deux genres de substances ?

R. — Nous ne pouvons répondre que quelques mots à cette question qui, pour être résolue à fond, réclamerait des développements délicats d'ordre scientifique, que nous ne croyons pas devoir imposer à nos lecteurs, l'*Ami* n'ayant pas pour programme de les introduire dans les arcanes de la physique supérieure et de la chimie organique.

Ad I. Le pouvoir rotatoire de l'acide tartrique produit par synthèse dans le laboratoire de M. Jungfleisch a été contesté. D'ailleurs, il dévierait le plan de polarisation à l'état de *dissolution,* ce qui n'a encore été constaté dans aucune dissolution d'éléments inorganiques. Mais, à supposer que l'expérience soit vraie, le criterium de Pasteur n'en serait pas substantiellement ébranlé.

Il faut, en effet, se garder de confondre *organique* et *organisé* dans cette controverse. Une substance est dite *organisée,* quand elle est *vivante ; organique,* quand elle est le produit normal d'un organisme vivant. L'être vivant, en effet, est un vrai laboratoire où s'opèrent, sous l'influence de la vie, des combinaisons chimiques spéciales, qu'on ne trouve pas à l'état primitif dans la nature non vivante. Ces produits *organiques* gardent leur nom d'origine, soit qu'on les considère dans l'être vivant, soit qu'on les considère en dehors, à titre de résidus ou de produits artificiels.

Or, les chimistes ont essayé de reproduire artificiellement dans leurs laboratoires quelques-unes de ces substances organiques, et ils y ont réussi. C'est ce qu'on appelle des synthèses. Rien n'empêche d'admettre que le nombre en augmente tous les jours et que la chimie artificielle arrive à fabriquer, à l'imitation des organismes vivants, ces produits spéciaux, dits organiques, qui sont, dans la plante, l'animal et l'homme, les éléments fondamentaux de la physiologie vivante.

On en sera quitte pour partager les corps en deux catégories : les *inorganiques* ou naturellement produits en dehors du concours de la vie, et les *organiques,* ou naturellement produits sous les dépendances de la fonction vitale, encore qu'artificiellement, par industrie humaine, ils puissent se rencontrer en dehors de toute intervention de la vie.

Le criterium de la déviation du plan de polarisation s'appliquera d'une façon universelle à tous les produits organiques, quelle que soit leur origine ; et comme les auteurs cités ne parlent que de matière organique (ce qui n'est pas la même chose que matière vivante) et de matière inorganique, leur loi reste vraie, même après la synthèse de Jungfleisch, où le pouvoir rotatoire n'est, quand même, attribué qu'à une matière *organique.*

Ad II. Si vous vous en tenez strictement au sens déterminé plus haut des deux mots *organique* et *inorganique,* le principe de la dissymétrie moléculaire reste le solide criterium de la distinction des deux ordres. Pour combien de temps ? Qui sait ? Et qu'importe, en somme ? Là n'est pas le nœud du problème de l'évolution ; il est à la frontière qui sépare l'être *vivant* organisé, du *non vivant* ou minéral.

Or, sur ce terrain, ce n'est point la dissymétrie moléculaire, ni les propriétés optiques qui en résultent par rapport à la rotation polariscopique, qui fourniront jamais un criterium inattaquable. Il faut s'en tenir à la donnée, philosophique et expérimentale tout à la fois, du *motus ab intrinseco* et de *l'immanence* de l'opération vitale, comparés au mouvement transitif et extrinsèque, seule caractéristique de l'élément d'ordre minéral. De plus, au mouvement *ab intrinseco* se rattachent, comme *criteria* de la vie, les différents genres d'opération propres à l'être vivant, qu'on ne trouve jamais dans la nature brute, comme le mode d'augmentation, de reproduction, etc.

D'après l'énoncé de votre *dubium,* il est à craindre que vous ayez mal saisi la vraie formule du problème de l'évolution radicalement transformiste, et cela à cause de la confusion que vous avez faite des deux mots *organique* et *organisé.* Ceci dit, nous ne pouvons que vous renvoyer aux auteurs spéciaux de physiologie et de chimie organique.

LITURGIE

Q. — Que pensez-vous de la question des trois messes au jour de la Commémoraison des morts ?

R. — Depuis quelque temps il se fait du bruit, et beaucoup, autour de cette question délicate. Ecartée une première fois, elle se représente et l'on se promet bien, à force d'instances, de vaincre les objections. Certes, s'il ne fallait que soulager les âmes du purgatoire, on ferait bien de pétitionner, comme nous y invitait, il y a six ans, le religieux dont la réclame se lit dans l'*Univers* du 17 octobre 1892. Mais aussi, s'il ne s'agissait que de cela, il y a longtemps que l'Eglise nous y aurait devancés. *In necessariis non deficit.* Ce n'est pas seulement le 2 novembre qu'il faudrait dire trois messes, mais encore les autres jours, et même non seulement trois messes, mais autant qu'on aurait la dévotion d'en dire ou d'en faire dire, et dès lors, nulle raison de s'arrêter.

Il y eut un temps, du reste, où la faculté du prêtre n'était pas limitée à une seule messe par jour. Mais ce temps n'a pas duré; et cette faculté, si jamais elle a été régulièrement accordée d'une manière générale, a dû tomber devant de hautes raisons de convenance et de dignité. En effet, l'adage *Assueta vilescunt* nous dit assez, quoi qu'on fasse, qu'il ne faut pas abuser des meilleures choses, et que les prodiguer conduit à les mépriser, ou du moins à les avoir en moindre estime : ce que le latin rend très bien par le verbe *parvipendere*, compter pour peu.

On sait généralement ce qu'est le binage : la faculté pour le même prêtre de dire deux messes en certains jours, soit en diverses églises, soit dans la même. Or, sur quoi se fonde cette dérogation à la loi d'une messe unique par prêtre et par jour? Jamais sur les besoins des âmes du purgatoire, mais uniquement sur les nécessités des vivants. Obligation pour ceux-ci d'entendre la messe, impossibilité ou du moins difficulté très grande d'y satisfaire avec une seule messe, voilà les motifs, les seuls, mis en avant pour en obtenir la faculté. Et cependant, cette deuxième messe n'est-elle pas aussi efficace que la première à l'endroit des chers défunts? Assurément oui.

Pour appuyer la motion dont il s'agit, l'exemple des trois messes emprunté à l'Espagne et au Portugal ne vaut pas. Tout privilège se fonde sur des raisons particulières, jamais sur des considérations générales; autrement, il faudrait abolir la loi comme *impedimentum melioris boni :* et alors plus de privilèges, comme aussi plus de jaloux. C'est l'égalité si vantée et souvent si peu justifiée.

Quant aux trois messes de Noël, l'exemple ne vaut pas davantage. Ce n'est pas la quantité que l'on considère ici, mais bien le nombre, et un *nombre plein de mystère*, et d'une signification très relevée. Voici ce que nous en dit le docte Suarez : « Naissance éternelle et divine du Verbe dans le sein de son Père; naissance humaine et temporelle du même Verbe par l'Incarnation dans le sein de la Bienheureuse Vierge Marie; enfin naissance mystique du Verbe Sauveur dans l'âme fidèle, qui le conçoit par la foi, vit de lui par la grâce, et l'engendre dans les autres par la charité.» Telles sont les hautes raisons sur lesquelles se fonde l'usage des trois messes de Noël. En méditant ce triple mystère, l'âme chrétienne en tire un secours puissant pour sa vie surnaturelle. Mais rien de semblable dans les trois messes du jour des morts. Voici d'ailleurs ce que dit sur cette question le pape Alexandre II (1061-1073) : « Il suffit au prêtre, dit-il, de célébrer une seule messe par jour, et cela, parce que le Christ n'a souffert qu'une fois, et que cet unique sacrifice a racheté le monde tout entier. Ce n'est pas chose de petite importance que de célébrer une seule messe; et heureux le prêtre qui peut la célébrer dignement. » *(De consecr., dist. 1).*

« Ce mot *il suffit* du pape Alexandre II, ajoute encore Suarez, doit se comprendre à la façon d'un précepte. Innocent III et Honorius III l'ont entendu dans le même sens. Leurs divers décrets montrent la loi se fondant sur deux raisons : l'une *mystique*, pour représenter que le sacrifice sanglant du Christ suffit seul à la Rédemption; l'autre, *morale*, qui est que, étant donné la fragilité des hommes et leur souci des choses temporelles, il est difficile de trouver des ministres qui soient assez préparés pour célébrer dignement même une seule messe. Voilà pourquoi, dans le but d'entourer le saint sacrifice d'un plus grand respect, il a été prescrit aux prêtres de ne sacrifier qu'une seule fois par jour. Saint Thomas enseigne la même chose, ainsi que les docteurs... » (Suarez, t. XXI, p. 774; éd. Vivès).

Et maintenant, que les enthousiastes partisans des trois messes du jour des morts réfléchissent et se calment, en attendant la décision de qui de droit. Et nous leur affirmons qu'une seule messe par jour, bien dite et bien entendue, sera grandement avantageuse à eux tout d'abord, aux chères âmes du purgatoire ensuite. Ils pourront lire avec fruit dans l'*Imitation de Jésus-Christ* le ch. v du livre IV. — Un autre aspect de la question serait curieux à examiner, je veux dire le côté pratique. Quel serait le résultat au point de vue de la piété générale? Comment les choses se passent-elles en Espagne et au Portugal, dont l'exemple est mis en avant?

Q. — Ma fête patronale tombe le dimanche de la Pentecôte; par conséquent, en vertu de la coutume, service solennel le lundi pour les défunts de la paroisse. Pourrais-je obtenir permission de chanter une messe de *Requiem* ce jour-là au lieu de chanter une messe en rouge ?

R. — La Sacrée Congrégation des Rites peut certainement permettre de célébrer une messe de *Requiem* le lundi de la Pentecôte. Mais si jamais